

## 道元の仏性論

著者名(日)	高島 元洋
雑誌名	神田外語大学日本研究所紀要
巻	4
ページ	1-26
発行年	2009-10
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1092/00000525/">http://id.nii.ac.jp/1092/00000525/</a>

## 道元の仏性論

高島 元洋

### 一 『正法眼蔵』 仏性巻前半の仏性論について——「悉有仏性」

道元『正法眼蔵』仏性巻は、ぜんぶで十五段落から構成されている。<sup>(1)</sup>

冒頭は【1】「釈迦牟尼仏言、「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易」(『涅槃經』)」を引用し、「仏性」はなにかをめぐる根本的な定義をする。「一切衆生、悉く仏性有り」は、大乘仏教における「仏性」解釈の出发点ともいべき箇所である。道元は、ここにおいて結論として「悉有仏性」の命題を示す(後述)。

このあと【2】「仏性の言をきゝて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり」、【3】「ある一類おもはく、仏性は草木の種子のごとし」では、「仏性」理解において陥りやすい誤解について説明をする。また【4】「仏言、欲知仏性義、当觀時節因縁。時節若至、仏性現前」では、「仏性」を「時節因縁」として、実体のない作用であるとして解釈している。さらに【5】「第十二祖馬鳴尊者、十三祖のために仏性海をとくにいはく」では、【1】「悉有仏性」にもどり、「悉有」を「山河大地」といいかえて「仏性」理解をより具体化している。

以上【5】までについては、【1】の「仏性」をめぐる根本的な定義を敷衍したものである。ここにおける仏性論の特徴を要約する。

※

「仏性」は、古来議論があり多義的なことばである。これをどのようにとらえるかは、「仏教」の根本である「仏」の解釈と関連し、「仏教」そのものの根幹にかかわる。

「仏性」とは、一般には、「仏」の性質・「仏」となる可能性という意味である。<sup>(2)</sup> この場合、言うまでもなく「仏」とは、釈迦牟尼（ゴータマ・シッダールタ）に代表される、仏陀、覚者、理想的な人格の意味である。

ところが、道元の理解はそうではない。【1】の『涅槃経』「一切衆生、悉有仏性」により「仏性」の意味を考えてみたい。通常この文は、「一切衆生、悉く仏性有り」と訓み、すべて生きとし生けるもの（衆生）は、等しく仏となる可能性（仏性）をもつことを意味する。「仏性」（仏となる可能性）がある、したがってかならず「成仏」（仏と成る）する。

しかし、道元は、これを「一切衆生（有情）と悉有（すべての存在）は、仏性なり」と訓む。「悉有」の部分で、「悉く……有り」ではなく、全存在を意味する名詞と解釈する。そして、ここから「悉有（有情と無情を含めた全存在）は仏性なり」という命題を引き出す。

# I 「悉有仏性」の意味——「悉有」に「仏性」がある（草木成仏説）

この命題で注目すべきことは、有情ばかりでなく無情にも「仏性」があるということである。「仏」の意味は、先にみたように、通常人格としての仏陀、覚者を指す。しかし、ここでは非人格的な無情に「仏性」があり「成仏」すると説く。草木国土・山河大地など心のないものが「仏」となる。これを草木成仏説<sup>(3)</sup>という。

しかし、ひとが一所懸命修行して、理想的な人格としての「仏」となることは理解できても、人格でもない草や木や石ころが「成仏」することを説いてなにの意味があるのか。草木や山河は、修行して立派な人格に変化するのか。この問題は、結局、「仏」とか「仏性」「成仏」ということばがなにを意味するのかということである。

道元の仏性論

【図1】

〔可視的・感覚可能な世界〕

(a) 「悉有」「山河大地」( 仏 ・ 現象 ・ 個物 ) = 「色」

(b) 「仏性」 ( 仏性 ・ 本質 ・ 作用 ) = 「空」

〔不可視的・感覚不可能な世界〕

「仏」の意味が通常的人格を指すとなると、「悉有は仏性なり」という命題(草木成仏説)は理解できない。非人格的なものに「仏性」があるということは、ようするに、「仏」もまた、もはや人格ではないということである。

「仏性」とは、人格的な意味での「仏となる可能性」ではなく、非人格的な力である。存在に「仏性」があるとは、存在が、宇宙のエネルギー(網の目状の関係の総体)のなかにあってその力によって存在することという。「仏性」は存在を充実させる力であり、「仏」とはこの力により充実した存在である。

Ⅱ 「悉有仏性」の意味——「成仏」(悉有)と「仏性」とは「同参」する

「悉有は仏性なり」という命題はさらにつぎのことを意味する。「悉有」に「仏性」があったがって「悉有」は「成仏」して「仏」になるのだが、「悉有」はすでに「仏」にはほかならない。これを「仏性かならず成仏と同参するなり」という<sup>(4)</sup>(仏性1-87)。

こうして「悉有」が個物・現象一般を意味するとすると、「仏性」は個物にはたらく作用、現象の背後にある本質をさす。「同参」(仏性1-87)とは、本質と現象とが一体のものとしてあるという意味である。よくしられた仏教のことばでいいかえると「色即是空」(仏性1-86)が同趣旨である。「色」(可視的・感覚可能な現象世界)と「空」(不可視的・感覚不可能な本質世界)とは不可分離の関係にある。「色」と「空」とはべつべつのところにあるのではない。「色」のところに一体となって「空」がある(【図1】参照)。

## 二 『正法眼蔵』 仏性巻後半の仏性論について——「無仏性」「有仏性」

ではつぎに【6】以下の仏性巻後半の段落はなにを問題にしているのか。ここも細部の検討はせず、仏性論の主要な特徴だけをみておく。

まず【6】「五祖大満禪師〔大満弘忍 六〇一〜六七四〕、蘄州黄梅人也。（略）祖〔四祖大医道信 五八〇〜六五二〕曰、「汝無仏性」では、四祖大医道信が、ひとりの童子（のちの五祖大満弘忍）にたいして、「汝無仏性」（汝、仏性無し）という。

「仏性」とはなにかという議論において、これまでは【1】「悉有仏性」といい、「悉有」（すべての存在）に「仏性」があると説明した。しかし、ここであらためて【6】「無仏性」を提起する。【1】すべての存在に「仏性」があるということが、【6】「無仏性」であると説明しなおされる。

この段落が「無仏性」の初出になる。このことばを定義するために、道元は公案を緻密に分析する。議論は非常に難解であるが、論理的には一貫している。「無仏性」に関連する説明が容易ではないことがわかる。なぜ容易ではないかというと、道元の公案解釈が、そもそも中国仏教の宗教理解には存在しない、きわめて独創的な宗教哲学を読みこもうとしているからである。<sup>(5)</sup>

【6】に「しかあればすなはち、無仏性の道、はるかに四祖の祖室よりきこゆるものなり。黄梅に見聞し、趙州に流通し、大滙に挙揚す。無仏性の道、かならず精進すべし、越超することなかれ」（仏性1-85）とある。

「無仏性の真理」は、はるかむかし【6】四祖大医道信によって理解された。そののち黄梅【7】五祖大満弘忍につたえられ、趙州【14】趙州從諗 七七八〜八九七にひろまり、大滙【11】滙山靈佑 七七一〜八五三によりよくしられるようになった。「無仏性の真理」の学習に、かならず努力し、ためらってはならない。

道元の仏性論

このように【6】以下においては、「無仏性」を主題とする公案が意図的に配置されており、ここに後半部分の仏性論の特徴がある。

※

ちなみに、【6】以降で「無仏性」について直接説明しない段落は以下ようになる。とはいえこれらが、「無仏性」に無関係な公案であるわけではない。ここでは個別の解説は省略するが、それぞれ「無仏性」があきらかにする「仏性」の構造を説明している。

【8】「六祖〔大鑑慧能 六三八〜七二三〕示門人行昌〔行昌志微〕云、「無常者即仏性也、有常者即善惡一切諸法分別心也」、【9】「第十四祖龍樹尊者、(略)偈言、「身現円月相、以表諸仏体、説法無其形、用辯非声色」、【12】「百丈山大智禪師〔百丈懷海 七四九〜八一四〕示衆云、「(略)仏有仏性、(略)福智自由」、【13】「南泉〔南泉普願 七四八〜八三四〕問黄蘗〔黄蘗希運 八五六〕、「定慧等学、明見仏性。此理如何」、【15】「長沙景岑和尚の会に(略)、師云「莫妄想」、(略)「只是風火未散」」。

※

「無仏性」はどのように主題となっているのか。【7】以下「無仏性」に関係する公案について略述する。

【7】「震旦第六祖曹谿山大鑑禪師〔大鑑慧能〕、(略)五祖〔大満弘忍〕いはく、「嶺南人無仏性、いかにしてか作仏せん」。六祖慧能は、「作仏」をもとめて五祖弘忍のもとで参禅する。弘忍は、慧能のような嶺南人は無知蒙昧であり、「仏性」がないゆえ「作仏」することはないという。嶺南は大庾嶺の南の地域をいう。大庾嶺は、広東・江西両省の境をなす山である。これにたいし慧能は、「人」の出身に南北の差はあっても「仏性」に地域差はないと反論する（「人有南北、仏性無南北」）。慧能は、こうして弘忍より槽廠（精米所）ではたらくことがゆるされる<sup>(6)</sup>（行持上1-309）。

※

【11】「大瀧山大円禅師〔瀧山靈佑 七七―八五三〕、(略)「一切衆生無仏性」については、【10】「杭州塩官鼎齊安国師〔八四二〕、(略)「一切衆生有仏性」」とあわせて説明する。

【11】瀧山は「一切衆生無仏性」を説いた。これにききだち、【10】塩官齊安は「一切衆生有仏性」と説いていた。釈尊説法は、【1】「一切衆生悉有仏性」である(仏性1-108)。したがって塩官齊安の教えは、釈尊と同趣旨であった。ところがあるとき、瀧山が「有仏性」ではなく「無仏性」を説いた。すぐれた聞法者は「無仏性」の教えをよろこんだが、これを「驚疑」するひとびとがいた。塩官齊安の弟子に、瀧山が不審な教えを説くので、なにをいっているのかを偵察しにはいるものがいた。結局、理解できず塩官にかえるのだが、その途次忽然として瀧山の教えに納得し、瀧山にまたもどったという話がある(『正法眼蔵三百則』中15、『聯燈会要』巻7瀧山章)。道元は、「一切衆生無仏性のみ仏道に長なり」という。「仏性」を、「有仏性」【1】【10】ではなく「無仏性」【11】として理解しなくてはならないということである。

※

【14】「趙州真際大師〔趙州從諗〕、(略)「狗子還有仏性也無」。この公案は「趙州狗子話」という。ある僧が、趙州に犬に仏性があるかどうかを問う。趙州は「ある(有)」と答える。また別の時に、ある僧が趙州に犬に仏性があるかどうかを問う。趙州は「ない(無)」と答える(『從容録』巻18など)。

道元は【14】において、公案の前半(趙州は「有」という)と後半(趙州は「無」という)を入れ替えて引用する。はじめに「無」を説明し、つぎに「有」を説明する。ようするに、仏性の本質は「無仏性」にあるということである。

もともとの公案の趣旨は、仏性は「有」でもなく「無」でもなく、有無を超えた絶対的なものかということであるが、道元は仏性はまず「無」(無仏性)であり、つぎに「有」(有仏性)であると理解する。有であり無である。有無を超えするという解釈ではない。「仏性」は、趙州とはことなつて説明される。



## 道元の仏性論

### 三 「無仏性」「有仏性」で示される「仏性」の構造

#### I 「無仏性」——「仏性」の構造<sup>1</sup>

以上、仏性巻において道元は、「仏性」を「無仏性」として解釈するわけであるが、では「無仏性」とはなにか。「無仏性」により「仏性」のなにがあらかになるのか。

【6】において四祖大医道信は、童子（のちの五祖大満弘忍）に「汝、仏性無し」という。このとき五祖は、「仏性は空であるがゆえに無という」（仏性空故、所以言無）と応答し、四祖はこの童子が法器であることを認識する。

ここで「空」というのは「色即是空」の「空」である。「色」とは可視的・感覚可能な現象世界であり、「空」は不可視的・感覚不可能な本質世界である。「色即是空」というように「色」と「空」とは不可分離の関係にある（図1参照）。

ところで「空」と「無」は類似しているが、「空は無にあらず」（仏性1-85）というように同じではない。「無」は「無の片々」という用例（仏性1-86）にあるように、「空」の断片的事象・具体的現象を意味し、「空」は「無」を総体として構造化し把握することばである。

こうして「無仏性」とは、「仏性」がないということではなく、「無」あるいは「空」としての「仏性」ということになる。

【7】五祖が六祖を称している「嶺南人無仏性」について、道元は「嶺南人は仏性なしといふにあらず、嶺南人は仏性ありといふにあらず、嶺南人無仏性となり」という。「嶺南人無仏性」は、「嶺南人は仏性なし」ということでも「嶺南人は仏性あり」ということでもないという。「嶺南人は仏性なし」「嶺南人は仏性あり」は、可視的世界「色」における「無」「有」を意味する。ここでは物はあるか（有）ないか（無）のどちらかである。「無」



であれば「有」ではない、「有」であれば「無」ではない。これにたいして「無仏性」は、「有」でもなく「無」でもないものを説明する。「嶺南人無仏性」が指示するのは、不可視的世界「空」である。「空」は有無を超える。「無」の事実を総合して「空」と表現する。ちなみにこの有無の議論については、【14】の議論とはことなるものであることに留意する必要がある。

こうして「無仏性」とは、「仏性」がないということではなく、「無」としての「仏性」を意味することになる。

## Ⅱ 「有仏性」——「仏性」の構造<sup>2</sup>

この「無仏性」にたいして「有仏性」ということばがある。「無」と「有」という対のかたちで「仏性」の構造をあきらかにする。では「無仏性」につづく「有仏性」はさらになにを説明するのか。

【10】【11】では、【10】において「有仏性の道」、【11】で「無仏性の道」が問題になる（仏性1-105）。このなかで「有仏性」について、【10】に「一切衆生即仏性」といはず、「一切衆生有仏性」といふと参学すべし」という（仏性1-107）。

「一切衆生即仏性」というと、「(a)一切衆生」と「(b)仏性」の関係について、(a)と(b)とが二つのものではなく同一であることを強調する。「即」とは、(a)と(b)とが一つであり、同じものだということである。これは、二つのものが異質なまま、離れることなく一体化しているということではない。

これにたいして「一切衆生有仏性」というと、(a)と(b)とはことなるものであり、しかもつねに一体のものとしてあることを意味する。「有」という動詞（他動詞）において(a)と(b)が分離する。「(a)一切衆生有(b)仏性」において、(a)（主語）は(b)（目的語）を「有」する。「有」する関係において、(a)と(b)とは同一のものでなく、同時に異質なまま離れることなく一体化している。「有仏性」とは、「(a)一切衆生」と「(b)仏性」という範疇がことなるものが「同参」することをいう。

# 道元の仏性論

【14】において、狗子の仏性を「無」とすることの意味は、仏性そのものの本質が「無」だということである。また狗子の仏性を「有」とすることの意味は、存在には、「無」であるところの「仏性」が、つねに「有」ということである。これも「同参」ということである。

※

仏性巻について主要な部分をもういちど整理しておく。

【1】 ～ 【5】 .. 悉有仏性 … (a) 「悉有」と (b) 「仏性」との関係を問題にする。

【6】 以降 .. 無仏性 … (b) 「仏性」(＝「無仏性」) そのものの構造を説明する。

【8】 .. 無 常 … (a) 可視的な世界の構造を説明する (説明省略)。

【9】 .. 仏性をなぜ問題とするのか … (a) 身現 (b) 円月相 (後述)。

【10】 .. 有仏性 … (a) 「悉有」と (b) 「仏性」との「同参」する関係を問題にする。

【11】 .. 無仏性

【14】 .. 無仏性・有仏性

(以下略)

【1】 「(a) 悉有 (b) 仏性」にたいして、【6】 以降の「無仏性」は、(b) 「仏性」が (a) 「悉有」にたいしてことなる範疇にあることをあきらかにし、「仏性」そのものの構造を説明する。(a) 「悉有」は「色」(可視的・感覚可能な現象世界) である。(b) 「仏性」は「空」(不可視的・感覚不可能な本質世界) である。現象である (a) 「悉有」を成立せしめる本質が (b) 「仏性」である。「無仏性」とは、「仏性」が不可視な本質であることを意味する。(a) 「悉有」において、存在は「有」であるか「無」であるかである。(b) 「仏性」は、この「有」「無」をこえた「無」としての「仏性」である。これが「無仏性」である。

【図2】

〔可視的・感覚可能な世界〕

(a)「悉有」(仏・現象・個物) = 「身」 = 日常生活

(b)「仏性」(仏性・本質・作用) = 「円月相」 = 生きること・存在することの意味

〔不可視的・感覚不可能な世界〕

【9】に第十四祖龍樹尊者の事跡と偈「身現円月相、以表諸仏体、説法無其形、用辯非声色」がある。龍樹(那迦闍刺樹那<sup>ナガアラジュナ</sup>。二〇三世紀のひと。『景德伝燈録』巻1)は南天竺人のために「仏性」を実演して示す。「尊者、また坐上に自在身を現すること、満月輪の如し。一切衆会、唯法音のみを聞いて、師相を覩ず」とある。龍樹は、坐禅をしながら「自在身」(自己の自在な姿、自己の本質、つまり仏性のこと)を示す。龍樹は、自身の具体的な身体を徐々に消滅して、「満月輪」のような光のかたまりとなる。そこには龍樹の姿(師相)はもはや見えず「法音」(説法の声)だけが聞こえた。偈に「身現円月相、以表諸仏体(身、円月相を現じ、以て諸仏体を表す)」という。「身」は眼に見える具体的現象(仏)である。「円月相」は眼に見えない本質(仏性)である。存在の本質である「仏性」は、眼に見えない「円月相」だということである。龍樹が光となって示したのは、この「無仏性」である(【図2】参照)。

※

【9】では、龍樹の「幻術」(『景德伝燈録』巻1)にもいた実演により、偈「身現円月相」が視覚的に具体化された。この趣旨は、日常不可視な「仏性(無仏性)」を示すことであった。しかし「仏性」は、不可視であってもそもそも日常性においてある。これを「有仏性」という。「有仏性」とは、存在(身)につねに附随して仏性(円月相)があることをいう(【図2】参照)。

『眼蔵』身心学道1-127に、「仏道は、不道を擬するに不得なり、不学を擬するに転遠なり」という。「仏道」(真理)について、言及しない(不道〓いわない)ように思ってもできない(すべての言語表現がすでに仏道である)、また学ばない(不学〓まなばない)ように思ってもますます(不学から)遠くはなれる(すべての日常生活がすでに仏道である)、という。

## 道元の仏性論

「仏道」はそれほど日常生活に密着してあるということである。「仏道」とは生きることそのものである。今現在、自身が生きていることをどのように考えるべきなのか。生きることの意味はなになのかが、「仏道」なのである。

「仏道」とは、人間が生きていることの意味、物が存在することの本質を端的に自覚することである。(a)「悉有」とは、生きているもの(有情)、存在するもの(有情と無情)である。(b)「仏性」とは、「仏道」において自覚された意味・本質である【図2】参照。

すべての日常生活がすでに「仏道」であっても(有仏性)、「仏道」は学習しなくてはならないし、「仏性」は自覚しなくてはならない。「仏性」は不可視的・感覚不可能な世界であり(無仏性)、「仏道」はその「学習」である。

### Ⅲ 「同参」「不覚不知」「仏向上」など——「仏性」の構造<sup>3</sup>

「仏道」「仏性」は日常生活そのものにある。しかし通常ひとは日常生活をそのようには考えない。日常生活は日常生活である。世の中は、つねに無常であり、はかなく、かなしい。ひとびとは、日々煩惱になやみ、くるしむ。このような日常生活に対処して「仏道」「仏性」があると考ええる。

ところが道元は、この日常生活に「仏道」「仏性」があるという。日常生活に「無」と思われているのが「仏性」であるが、「無仏性」「有仏性」の考え方は、「無」としての「仏性」が「有」ることを示す。

では日常生活と仏道修行はどのような関係になるのか。「無仏性」「有仏性」の問題は、寺院における意識的仏道修行(たとえば坐禅)と日常生活におけるありふれた日々の無意識的行為(たとえば喫茶喫飯)とが同じことであることを意味する。しかしこれは不思議なことを説明している。たとえば意識的行為と無意識的行為とが同じであるとは、あきらかに語義矛盾である。

つまりここには不可解な命題が複数存在する。たとえば意識的行為と無意識的行為が同じであるというのは

「同参」という問題である。また二つの行為が語義矛盾にあるということは「不覚不知」という問題である。仏性の構造は、こうして「無仏性」「有仏性」のつぎに「同参」「不覚不知」という問題になる。

「同参」の考え方それじたいは、すでに「悉有仏性」が「成仏」(悉有)と「仏性」との「同参」を意味すること、また「有仏性」が同じく「同参」を意味することはみてきた。したがって、ここでは「同参」の語法を拡大することにもなるが、日常生活が仏道修行である例を追加するだけにとどめる。

「仏祖の家常(日常生活の意)は喫茶喫飯のみなり」という(『眼蔵』家常)。仏道修行の日常生活といっても、特別のことがなされるわけではない。ふだんと同様、ただ茶を飲み飯を食うだけである。ここでは、日常ありふれた日々の行為が修行であり、ここにおいてひとはそのまま仏となる。「喫茶喫飯」(『眼蔵』家常)、「嚼楊枝(歯みがき)・洗面」(『眼蔵』洗面)、「洗浄(廁屋使用後の洗い浄め)」(『眼蔵』洗浄)等、日常生活の細部が修行の場であった。

これにたいして「不覚不知」のほうは、同じ仏性の構造からでてくる考え方であっても、若干わかりにくい。意識的行為と無意識的行為とが語義矛盾にあるということは、意識しているときは無意識ではなく、無意識のときは意識することはないということである。このことは、この二つの行為は、相互に「不覚不知」で、同時にあらわれることはないことを意味する。いくつかの例で説明する(【図3】参照)。

※

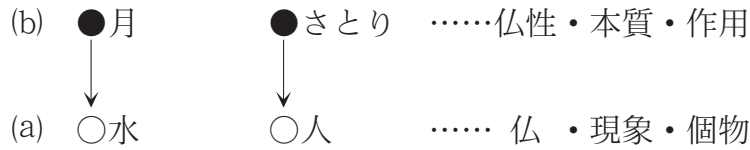
①「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし」——(b)さとり(月)と(a)日常生活(水)

『眼蔵』現成公案1-56に、「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし」という。

人がさとりをうることを、水に月がやどる比喻で説明する。さとりの光景として重要なことは、月が水にやど

道元の仏性論

【図3】



ることを「(b)月ぬれず、(a)水やぶれず」と把握したことである。(b)さとり(月)は(a)日常生活(水)にやどるが、このことによって(b)さとり(月)が変化することもなく、(a)日常生活(水)が変化することもない。「(b)さとり」は「(a)人をやぶら」ないといい、「(a)人」は「(b)さとりを罣礙(さまたげること)」しないという。

② 「不覚不知」の意味

(b)さとり(月)と(a)日常生活(水)とは同一ではない。異質のまま、離れることなく一体化し、しかも相互に「不覚不知」(きづかない)の状態にある(山水経2-185)。

『眼蔵』山水経2-185に、「山中人は不覚不知なり」「山外人は不覚不知なり」という。「山」とは「世界裏の花開」(b)さとり(月)の世界である。(a)日常生活(水)において、すでに(b)さとり(月)の世界に生きていることを「山中人は不覚不知なり」という。日々の無自覚的行為(たとえば喫茶喫飯)が寺院の自覚的修行(たとえば坐禅)と等価だということである。また「山外人は不覚不知なり」とは、「山外人」という(b)さとり(月)の世界の外にあり、「山」を知らないひとの場合、当然のことながら「不覚不知」である。

現成公案1-56の「(b)月ぬれず、(a)水やぶれず」は、山水経2-185の「山中人は不覚不知なり」の「不覚不知」に対応する。

③ 「修証二等」「仏向上」が成立する根拠

「(b)月ぬれず、(a)水やぶれず」(現成公案1-56)とは、(a)と(b)とが「不覚不知」(山水経2-185)の関係にあることである。

(a)と(b)とは、同時にあらわれない。(a)の状態のときは(b)の状態はその背後にかくれる。(b)の状



態のときは(a)の状態はその背後にかくれる。(a)と(b)とはかさなって一体化しているが、相互に矛盾した存在である。意識的行為と無意識的行為とが語義矛盾にあるということはこのようなことである。

この特殊な関係は、あらためて仏教用語で説明すると「修証一等」「仏向上」などといわれる。

「修証一等」とは、修行と証果とが一つであることをいう(辨道話1-28)。これはまた、修行する群生(凡夫)と証果をえた仏とが一つであること(生仏一如)でもある。ふつう手段と目的とはあきらかにことなる。凡夫の修行(手段)とそれによってえられる仏の証果(目的)とは別のものである。「一等」とは、手段と目的とは別なものではなく、修行することが即証果であることをいう。

また、辨道話1-17に「修証を両断にあらせば、おのゝあひ覚知すべきなり」という。修(修行)と証(さと)りを二つにわけて別々のものとすれば、修行しているときは修行(さとりではない)と覚知し、さとっているときはさと(修行ではない)と覚知するはずだ。「覚知すべきなり」とは「不覚不知」の対義語になる。

つまり「修証一等」においては「不覚不知」である。坐禅をしている(修)とき、それがさと(証)とはきづかない。さとったときにもきづくことなく、なお坐禅をしつづける。「修」と「証」とは、「同参」しつつ「不覚不知」の関係にあることをいう。

「修証一等」はまた「仏向上」とも言い換えることができる。「仏向上」とは、すでにさとりをひらいた仏が、さらにその上をもとめて向上することである(仏向上事2-144)。仏とは修行の究極目的であったはずであるが、ほんとうの修行はこの境界に執着・停滞することなく、さらにこの仏をも超える境界をもとめつづけるという趣旨である。

道元の「仏向上」の具体的な姿は「坐仏」で示される。「坐仏」とは、坐禅(修)する仏(証)ということである。「坐(修)仏(証)」ということで「修証一等」であり、仏がなお修行するということで「仏向上」を意味する。



道元の仏性論

たとえば、坐禅箴1-239に「しるべし、仏々祖々の要機とせるは、これ坐仏なりといふことを」という。仏々祖々がつたえた坐禅の本質は、「坐仏」にあらわれているということである。この「坐仏」については、つぎの「光明」の説明にくわしい。

光明1-287に「仏祖は仏祖を光明とせり。この光明を修証して、作仏し、坐仏し、証仏す」という。「光明」とは「仏性」のことである【9】「第十四祖龍樹尊者」参照。「この光明を修証して」の「修証」とは、すでにあるところのもの（潜在する仏性）にもとづき、すでにあるところのもの（顕在する仏）となることである。「光明を修す」とは、自己がすでに光明（潜在する力）中にあることを自覚し修行すること。「光明を証す」とは、この修行における証果として、自己が光明（顕在する力）のかたちにあられること。

この「修証」の形態に「作仏・坐仏・証仏」がある。「作仏」は、通常の意味での「成仏」ということで、仏（証）と作る（修）こと、手段としての修により目的としての証を実現すること（修行して仏となる）を意味する。これにたいして「坐仏」は、修証一等・仏向上を意味する。坐禅（修）する仏（証）である。証にあってさらに修をつづける、仏でありながらさらに修行する姿である。

「証仏」も、同様に「仏」（証）にあって「仏を証し」（修）つづける運動を意味する。ちなみに「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証しもてゆく」（現成公案1-54）という。

④ 「修証一等」「仏向上」などにおける仏性論の特徴

「(a)修（意識的状态）(b)証（無意識的状态）」「(a)坐(b)仏」「(b)仏(a)向上」などにおいて、(a)と(b)とは「同参」しつつ「不覚不知」の関係にある。

(a)と(b)とは「一等」「同参」というが、しかしこれは(a)∥(b)を意味するのではない。むしろ反対に(a)≠(b)を意

味する。二つの事態は相互にまったく矛盾しており、ゆえに「不覚不知」という。

相互に矛盾するがゆえに、(a)と(b)とは、同時にあらわれない。(a)の状態のときは(b)の状態はその背後にかくれる。(b)の状態のときは(a)の状態はその背後にかくれる。矛盾は無限の運動となってあらわれる。(a)(b)が同時にあらわれないということが矛盾である。(a)(b)が交互にあらわれるということが無限の運動である。仏道修行は、こうして(a)↓(b)↓(a)↓(b)……の無限の連鎖になる。これが「仏向上」という考え方である。

#### 四 仏性論における暫定的結語

道元の仏性論は、「悉有仏性」にはじまり「無仏性」「有仏性」をへて「仏向上」に到達する。「仏向上」において、仏道修行が、「(a)修(意識的状态)」と「(b)証(無意識的状态)」との無限の連鎖であり、(a)↓(b)↓(a)↓(b)……という無限の運動になることがあきらかになる。この連鎖については、さまざまな解釈が可能であるが、たとえば「(a)意識的状态」と「(b)無意識的状态」の連鎖であるとすると、(a)寺院における自覚的修行(たとえば坐禅)と(b)日々日常の無自覚的行為(たとえば喫茶喫飯)とが等価であると説明することができる。

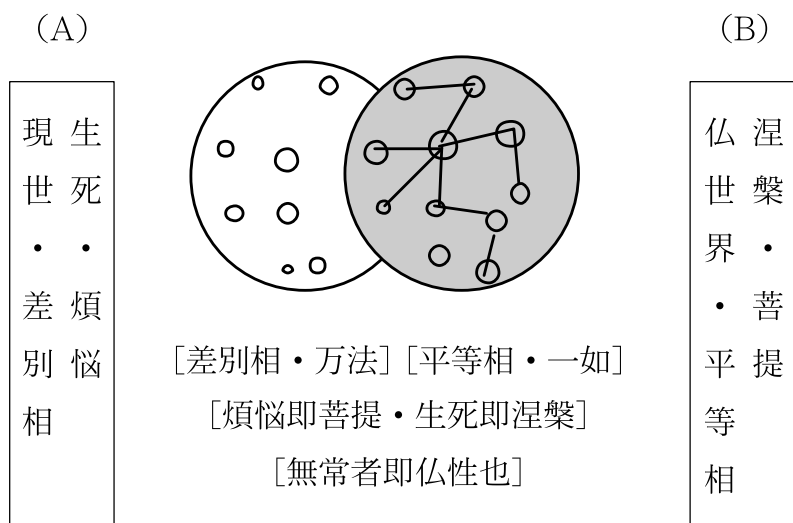
「仏向上」(a)↓(b)↓(a)↓(b)……の運動は、こうして(a)と(b)との関係が「同参」であると同時に「不覚不知」であることに起源する。ではこのような仏性論は、背景としてどのような世界観をもつのか。

仏性論が成立する世界観について、別の論文においてすでに論じた<sup>⑦</sup>。以下は、紙幅のつごうにより、要点と今後の検討課題だけを示す。

##### I (a)「仏」(感覚可能な世界)と(b)「仏性」(感覚不可能な世界)

(a)「仏」とは感覚可能な現象世界の個物を意味し、(b)「仏性」は感覚不可能な本質世界における存在を充実せ

# 道元の仏性論



※凡夫 → 仏  
 凡夫 ← 仏  
 《仏向上》

しめるエネルギーを意味する。「同参」とは、この(a)と(b)との二つが不可分離の関係にあることをいう。「不覺不知」とは、(a)と(b)との範疇が、感覚可能な世界と感覚不可能な世界ということ、ことなることをいう。

(a)(b)の関係を図示すると、【図4】の(A)(B)になる。これは【図1】から【図3】までの図と基本的にはおなじである。

このうち(B)「仏世界」、つまり(b)「仏性」(感覚不可能な世界)は、とくにわれわれにとって理解しにくいものであるから若干その特徴を説明しておく。

## ①「一如」(網の目状の關係の總體)というしくみ

「一如」とは存在が一つのつながりのなかにあることであり、その全体を示したたとえば「一顆明珠<sup>いっかめいしゅ</sup>」という(一顆明珠1-182)。さとりとは、個々人がそれぞれ孤立して獲得する特殊な精神状態を指すのではない。全世界とのかかわりにおいて、ひとはそれぞれのさとりをえる。さとりとは、個々人と全世界との関係のありようである。さとりにおいて、全世界は一つのまとまった全体となる。これが「一如」である。

(A)においては、すべてのものがばらばらにある(万法・差別相)。まず他者との関係では、自分は自分、他人は他人として、個々人はエゴイズム(利己主義)のなかにある。また自然との関係では、人間は人間、自然は自然として峻別し、自然は人間にた

いして利用されるために存在する。

これにたいして(B)においては、すべての存在は一つである（一如・平等相）。すべては網の目状の関係の総体にある。一つの存在は、他の全存在とつながっている。一つの存在に、他のすべての存在が映し出されている。ここにおいて自分と他人、人間と自然は相互に関連する。「尽十方世界是一箇明珠（世界全体は一個の輝き光る玉である）」という（一顆明珠1-182）。存在するものすべてが一つのつながりのなかにあらわれたとき、世界全体が光り輝くということである。

## ②「一如」における「全体」と「部分」——還元主義（reductionism）と全体論（holism）

(B)の「仏世界」が「一如」であることは、「全体」と「部分」にかんして奇妙な現象をうみだす。

『眼蔵』山水経2-196に「一滴（微細な部分）のなかにも無量の仏国土（無限な全体）現成なり」という。<sup>(8)</sup>「部分」に「全体」があらわれる「全体∥部分」。「一滴」のような微細な「部分」にも、「全体」のすべての関係がつながっている。「一如」ということは、微細な「部分」から関係をたどり、無限の「全体」にいたることができるということである。つまり「部分」から「全体」を見ることができ、「部分」に「全体」があらわれている。「部分」の中に「全体」がある。さらに「部分」が「全体」を支えるといってもよい。

われわれの日常生活の理解では、「全体」は「部分」よりかならず大きい「全体∨部分」。「全体」のなかに「部分」がある。(A)の「現世」（感覚可能な「仏〈現象〉」の世界）においては、「全体」は「部分」の総和として理解される。したがって「全体」は「部分」に分割することができ、「全体」を理解することは「部分」（要素）に還元することだと考えられている。これを還元主義（reductionism）という。<sup>(9)</sup>

これが近代の認識論（存在論）の基本である。物質（全体）を分子や原子など（部分）によって説明し、あるいは生命体（全体）をDNA（部分）に還元することで、その物質・生命体について科学的に理解することができ

## 道元の仏性論

と考える。<sup>(10)</sup> また自然科学だけではなく、社会科学あるいは哲学・倫理学においても、個人（部分）を一つの完結した単位ととらえ、社会（全体）をこの個人の集まりと見る立場がある。

たとえば倫理学では、幸福とか正義とかあるいはなすべき価値・規範について、当事者が生きる社会がどのようなものであるかとは無関係に、完結した単位である個々人において、議論できるとする立場がある。社会（全体）は個人の集まりである。個人（部分）は一つの完結した単位である。とすると議論の場は、完結した単位である個々人になる。

アラスデア・マッキンタイアは、このような議論を批判して「道德概念は、社会生活が変化するのに応じて当然、変化する。（中略）道德概念は社会生活の諸形態のうちに具現され、その構成要素をなしているのであって、使用されている道德概念の差異を確認することは、ある社会生活形態と別の形態と区別する重要な鍵であると言えよう」という<sup>(11)</sup>（『西洋倫理思想史』）。

このように還元主義（reductionism）にたいして全体論（holism）という考え方が<sup>(12)</sup>ある。(B)の「仏世界」（感覚可能な「仏性〈本質〉の世界）では、「部分」に「全体」があらわれる「全体＝部分」。これは「全体」が、「部分」の総和以上のものとなることを意味する。「全体」は「部分」のたんなる集合ではない。「全体」は、「部分」に還元できない独自の存在であり、「全体」それじんとして理解しなくてはならない（全体論 holism）。

たとえば人間（全体）は、骨と臓器（部分）とでできている。しかし骨と臓器を寄せ集めれば人間ができるかというところではない。これが還元主義（reductionism）の問題点である。どういうことかというところ、そこに生命の問題があるからである。生命とは、骨と臓器（部分）の集合だけではない人間（全体）を結びつけるなものかである（全体論 holism）。

つまり、全体（人間）＝部分の集合（骨と臓器）＋関係（生命）ということである。これを一般化していいかえると以下のようになる。



- (A) 「全体∨部分」…「現世」(感覚可能な「仏〈現象〉」の世界) ∥ 「仏」〈個物〉の総和。  
 (B) 「全体∥部分」…「仏世界」(感覚不可能な「仏性〈本質〉」の世界)

∥ 「仏」〈個物〉の総和 + 「仏性」〈関係・エネルギー・生命力〉。

「全体」が「部分」の総和である場合は「全体∨部分」となる。しかし「全体」が「部分」の総和以上のもの(一如)となる場合は「全体∥部分」となる。

## Ⅱ 反復する律動(リズム)と生命力の更新

(a) 「仏」(感覚可能な世界) と (b) 「仏性」(感覚不可能な世界) について、(B) 「仏世界」が特殊であることを確認した。つぎに理解すべきことは、「仏向上」の運動が、(a) ↓ (b) ↓ (a) ↓ (b) …… という無限の連鎖であるということである。運動が連鎖になることは、すでに示したように論理的に説明することは可能である。しかしこのような説明にたいして解釈は一つではない。

(a) ↓ (b) というが、(a) という日常の世界から (b) という非日常の世界にはいること自体、どういう必然性があってそうならなくてはならないのか。また (b) ↓ (a) にもどり、さらに (a) ↓ (b) ↓ (a) ↓ (b) …… と繰り返すことにどのような意味があるのか。「仏向上」の (a) ↓ (b) ↓ (a) ↓ (b) …… という無限の連鎖は、謎にみちている。以下、一つの宗教哲学的解釈をあげておく。

「仏向上」(a) ↓ (b) ↓ (a) ↓ (b) …… の運動は、「発心・修行・菩提・涅槃」という考え方を参考に解釈することができる。たとえば (a) ↓ (b) は、「(a) (発心・修行) ↓ (b) (菩提・涅槃)」として置きかえることができる。とすると「仏向上」は、「発心・修行・菩提・涅槃」の無限の連鎖となる。

「発心・修行・菩提・涅槃」の用語は、密教に由来するものらしい。簡単にこのことを補足する。たとえば

# 道元の仏性論

「阿字五転」という考え方では、悉曇（サンスクリット語）の「阿字」の音韻変化に対応するように、真言行者の修行階程を配して、「発心」（発菩提心、成仏を求める意志）、「修行」（三密の修行）、「菩提」（自利の証果）、「涅槃」（利他の証果）、「方便」（相手に応じ自在に教化する自利利他円満の境地）とする<sup>(13)</sup>。また『大日経』に基づく胎藏界曼荼羅の解釈においては、「四門」（発心門・修行門・菩提門・涅槃門）という考え方が<sup>(14)</sup>ある。

密教の基本的な用例はこのようなものである。注目すべきことは、民間信仰において、この考え方、とくに発心・修行・菩提・涅槃の「四門額」などの事例を、四国遍路とか修験道をはじめとして、さまざまなかたちで確認することができるということである。くわしい紹介は省略するが、たとえば長野県佐久市、西方寺でおこなわれる「跡部の踊り念仏」<sup>(15)</sup>、『江戸名所図会』（巻之七）の「天道念仏」<sup>(16)</sup>、『熊野那智参詣曼荼羅』に描かれる補陀落渡海船など<sup>(17)</sup>。

以上のことをふまえて、では道元は「発心・修行・菩提・涅槃」をどのように理解していたかをみる。

道元は、坐禅という行為を分節化して説明し、「仏祖の発心・修行・菩提・涅槃」という（三昧王三昧3-353）。坐禅という修行は、仏祖がかつてなした、発心し修行しそれにより菩提・涅槃をえた行為であることをいう。坐禅は、仏祖が伝えた修行である。ひとは、この坐禅をすることによって仏になる。また仏祖は、坐禅をすることによって仏祖でありつづける。「発心・修行・菩提・涅槃の諸仏」（即心是仏1-148）というように、ひとは「発心・修行・菩提・涅槃」の運動において仏となり、この仏はさらに「発心・修行・菩提・涅槃」の運動をつづけることで仏でありつづける。

坐禅という行為は、「仏祖の発心・修行・菩提・涅槃」である。「発心・修行・菩提・涅槃」は、「(a)（発心・修行）↓(b)（菩提・涅槃）」ということである。修証一等であるから、坐禅をする（a修）一瞬一瞬に成仏がある（b証）。一瞬一瞬に「(a)（発心・修行）↓(b)（菩提・涅槃）」という身体の律動が繰り返えされ、ここに存在は、更新され充実し、成仏する。



さきほどあげた民間信仰の事例も、たとえば四国遍路とか修験道という「発心・修行・菩提・涅槃」は、きびしい苦行を体験し「(a) (発心・修行)」、いままでの自己を捨ててあらたな自己を獲得すること「(b) (菩提・涅槃)」を意味する。「(a) (発心・修行) ↓ (b) (菩提・涅槃)」は、このような修行の過程「(a)」をへて、ひとがこの世界において生まれかわる「(b)」ことである。これを日本仏教では即身成仏という。即身「(a)」において成仏「(b)」する。

「(a) (発心・修行) ↓ (b) (菩提・涅槃)」の連鎖を、日本仏教では「(a) 即身 ↓ (b) 成仏」と解釈する。さらに日本民俗学の事例ではこれを擬死再生と説明する「(b) 擬死 ↓ (a) 再生」。<sup>(18)</sup> 擬死再生とは、(b) 模範的に死を体験することで、(a) あらたな生命をえて再生することである。「跡部の踊り念仏」「天道念仏」などでも、道場内に設置された特殊な装置において擬死再生の儀礼がおこなわれる。「(a) 生 (即身) ↓ (b) 死 (成仏)」を理解し、「(b) 死」をたんに存在が消滅するという意味の死ではなく、「成仏」であり、「仏」として存在が充実することであると考える。つまり「(a) 生 (即身) ↓ (b) 死 (擬死 || 成仏) ↓ (a) 生 (即身 || 成仏 || 再生) ↓」であり、「(a) 生 ↓ (b) 死 ↓ (a) 再生 ↓」という連続する運動になる。

「仏向上」の (a) ↓ (b) ↓ (a) ↓ (b) …… という無限の連鎖は、「(b) 仏 (a) 向上」(仏が向上する) ということであり「(a) 坐 (b) 仏」(仏がさらに坐禅をつづける) ということである。「仏向上」はとりあえず坐禅である。

この坐禅という行為は、「(a) (発心・修行) ↓ (b) (菩提・涅槃)」に分節化され、「(a) 生 ↓ (b) 死 ↓ (a) 再生 ↓」というように循環する思想であることがわかる。坐禅をする (a) 修 一瞬一瞬に成仏がある (b) 証。一瞬一瞬に存在は、更新され充実し、成仏する。

これを日本仏教では「(a) 即身 ↓ (b) 成仏」(即身成仏) といい、日本民俗学では「(a) 生 ↓ (b) 死 ↓ (a) 再生 ↓」(擬死再生) というが、さらに一般的な説明がある。

たとえば、ひとの呼吸であるが、われわれは息を吸ったり吐いたりして生きている。呼吸が止まると、ひとは死ぬ。呼吸の反復する運動があって生命がある。それゆえ、生きるとはなにかと問うたり、あるいは生命力を説

## 道元の仏性論

明する場合、呼吸という現象が基本になる。古来、インド（プラーナ）でも中国（気）でも、またギリシア（プシュケー）・ローマ（アニマ）においても、生命活動（靈魂）が呼吸のはたらきから理解されたゆえんである。

(a)息を吸うはたらきが生である。(b)息を吐くはたらきが死である。一瞬一瞬の呼吸において、ひとは死んで再生する。ひとが呼吸して生きているように、自然もまた四季の循環において生命力を更新する。自然において、(a)春が生である。これがうつりかわり(b)冬になると死である。そして冬がおわるとふたたび春になる。

ひとの呼吸のリズム (a)息を吸う $\parallel$ 生、(b)息を吐く $\parallel$ 死)、自然における四季の循環のリズム (a)春 $\parallel$ 生、(b)冬 $\parallel$ 死)、生命力はこの律動において更新される。力は律動（リズム）において持続する。力は、律動が反復しつづけることにおいて、永遠に持続する。

### Ⅲ 全体論 (holism) と還元主義 (reductionism)

道元の「仏向上」の考え方は、特異な思想に見えるが、類似するものがない孤立した思想と理解すべきではない。これは仏教の枠内で理解すれば、日本仏教の特殊性と解釈することもできる。しかし同時に仏教という固定枠をはずせば、一般的な人間理解と解釈することができる。<sup>(19)</sup>

日本仏教の特殊性で考えると、「仏向上」 $\parallel$ 「(a)（発心・修行） $\downarrow$ (b)（菩提・涅槃）」の連鎖を、日本仏教の即身成仏「(a)即身 $\downarrow$ (b)成仏」、日本民俗学の擬死再生「(b)擬死 $\downarrow$ (a)再生」と同じものと説明することができる。また一般的な人間理解で考えると、「(a)（発心・修行） $\downarrow$ (b)（菩提・涅槃）」の連鎖は、ひとの呼吸のリズム (a)息を吸う $\parallel$ 生、(b)息を吐く $\parallel$ 死)、自然における四季の循環のリズム (a)春 $\parallel$ 生、(b)冬 $\parallel$ 死)と同じものと説明することができる。

生命現象（呼吸）、自然現象（四季の循環）は事実であり、いうまでもなくこれは人間の精神的な活動ではない。宗教活動・民間信仰においては、宗教活動をする教団・民間信仰をする集団があり（組織・教団・信者・参加者）、宗派によっては整理された教義がある「教義」。しかしどのような場合であれ、信者・参加者がいて、共同で儀

礼を執行する〔儀礼と宗教活動〕。共同幻想とともに宗教活動・民間信仰の儀礼がある。

道元の「仏向上」の思想が重要なところは、これらの事実や共同幻想とはことなるということである。「仏向上」の(a)↓(b)↓(a)↓(b)……という無限の連鎖は、高度に抽象的な宗教哲学である、特殊な認識論(存在論)——全体論(holism)と還元主義(reductionism)——の問題として検討すべき課題である。

この二つの認識論についてはさきにすこしふれたように、(A)の世界が還元主義(reductionism)、(B)の世界が全体論(holism)に対応する。そしてこの二つは矛盾しながら同時に人間の認識の根本を形成する。この問題は、さらに人間の意識・無意識、あるいはロゴス・パトス、能動性(理性)・受動性(情念)などさまざまな事柄にむすびつくが、これについては今後の問題としたい。

# 注

(1) 水野弥穂子校注『正法眼蔵(一)』(岩波書店・岩波文庫、一九九〇年)。巻数・頁数を表示した。段落については、原文にはないので、適宜番号と最初の部分あるいは要点を附した。

(2) 『仏教学辞典』(法蔵館、一九五五年)。

(3) 高島元洋『日本人の感情』(ぺりかん社、二〇〇〇年、一一八頁)を参照。

(4) 高島元洋「仏(感覚可能な世界)・仏性(感覚不可能な世界)と仏向上(さとり)——道元の意識構造について」(『倫理学年報』五六、二〇〇七年)を参照。

(5) これは、【1】において『涅槃経』の「一切衆生、悉く仏性有り」を、「一切衆生(有情)と悉有(すべての存在)は、仏性なり」と、漢文としてはありえない訓みかたをする場合でもおなじである。道元は、「一切衆生悉有仏性」という漢文から、訓読文とは関係なく、というよりあえて無視すること、「悉有」と「仏性」の概念をとりだし、この二つの関係を考察する。ここにおいて『涅槃経』の宗教思想から、宗教哲学が抽出される。

(6) 『景德伝燈録』巻3(台北市：真善美出版社、中華民國五十六年、五五頁)。

道元の仏性論

- (7) 高島元洋「道元の全体論（ホーリズム）」『因果観をてがかりとした道元の行為の理論の研究』、平成十二年度／平成十四年度科学研究費補助金 基盤研究(C)(2)研究成果報告書・研究課題番号 12610035・研究代表者・佐藤（頼住）光子、二〇〇三年十月、五二～七七頁）を参照。前掲「仏（感覚可能な世界）・仏性（感覚不可能な世界）と仏向上（さとり）——道元の意識構造について」を参照。
- (8) 類する考え方は、「仏道の大道は、一塵（微細な部分）のなかに大千の経巻（無限の全体）あり、一塵のなかに無量の諸仏（無限の全体）まします」（発菩提心＝発無上心<sup>3）</sup>330）など『眼蔵』のいたるところにみられる。
- (9) たとえば、デカルト『方法序説』第二部の四つの規則（岩波書店・岩波文庫、一九五三年、二九頁）、『精神指導の規則』の規則第五などを参照（岩波書店・岩波文庫、一九五〇年、三二頁）。
- (10) これを関数表示すると、物質 $\parallel$ f（分子） $\parallel$ f（原子） $\parallel$ f（原子核、電子） $\parallel$ f（素粒子：陽子、中性子、電子など）……というようになる。
- (11) A. Macintyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967. (アラスデア・マッキンタイア著・菅豊彦他訳『西洋倫理思想史』上、九州大学出版会、一九八五年、二頁)。
- (12) 類似することばに全体主義 (totalitarianism) がありまぎらわしいが、いうまでもなく両者はまったくことなる思想である。人間中心主義およびこれに対する全体論については、前掲「道元の全体論（ホーリズム）」を参照。
- (13) 高神覚昇『密教概論』（大法輪閣、一九八九年、二四四頁）、前掲『仏教学辞典』三頁など。
- (14) 前掲、高神覚昇『密教概論』二〇一、二二二頁。
- (15) 宮島潤子「跡部の踊り念仏」（瀬戸内・藤井・宮田監修『仏教行事歳時記 3月彼岸』第一法規出版、一九八九年）。
- (16) 市古・鈴木校訂『新訂江戸名所図会（巻之七）』六（筑摩書房、一九九七年、三八九頁）。
- (17) 豊島修『死の国・熊野』（講談社現代新書、一九九二年、一七〇頁）。また五来重『葬と供養』（東方出版、一九九二年、五七九頁）、『宗教民俗集成1 修験道の歴史と旅』（角川書店、一九九五年、八六頁）参照。
- (18) たとえば、五来重『修験道入門』（角川書店、一九八〇年、一九九頁）、戸川安章『修験道と民俗』（岩崎美術社、一九七七年、二一八頁）、宮家準『修験道』（教育社、一九七八年、一三三頁）、前掲、豊島修『死の国・熊野』一八〇頁など。

- (19) 高島元洋 「人間存在の二重構造」(和辻哲郎)と「仏向上」(道元)——「人間とは何か」(存在)をめぐる予備的考察」  
『時間論をてがかりとした道元 of 思想構造の総合的研究』、平成十五年度～平成十七年度科学研究費補助金 基盤研究(C)  
研究成果報告書・研究課題番号 15520010・研究代表者・佐藤(頼住) 光子、二〇〇六年、七九～八五頁)。